



El Ágora U.S.B.

ISSN: 1657-8031

ISSN: 2665-3354

Universidad de San Buenaventura

Segura Castillo, Yulian Fernando; Cerón Rengifo, Carmen Patricia
Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombia¹
El Ágora U.S.B., vol. 19, núm. 2, 2019, Julio-Diciembre, pp. 441-454
Universidad de San Buenaventura

DOI: <https://doi.org/10.21500/16578031.4396>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407762527010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UABV
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombiaⁱ

The Colors of Blacks: A Look at the Social Classification among Students from Tumaco, Colombia

Por: Yulian Fernando Segura Castillo¹ & Carmen Patricia Cerón Rengifo²

1. Licenciado en Ciencias Sociales. Grupo de investigación: Edumultiverso. Nariño (Colombia). Contacto: diyulianproducer16@hotmail.com

2. Doctora en Antropología por la Universidad de Salamanca, docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Nariño. Grupo de investigación Edumultiverso. Nariño (Colombia). Contacto: patriciac1@hotmail.com

OPEN ACCESS



Copyright: © 2019 El Ágora USB.

La Revista El Ágora USB proporciona acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la [licencia creative commons](#) Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Tipo de artículo: Investigación.

Recibido: septiembre de 2018

Revisado: diciembre de 2018

Aceptado: enero de 2018

Doi: 10.21500/16578031.4396

Citar así: Segura Castillo, Y.F. & Cerón Rengifo, C.P. (2019). Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombia. *El Ágora USB*, 19(1). 441-455. DOI: 10.21500/16578031.4396

Resumen

Para analizar la clasificación social que de sí mismos expresan los estudiantes de una institución educativa en Tumaco, se realizó un acercamiento etnográfico acompañado de una reflexión a partir del grupo de intelectuales que conforman la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Se sugiere que existe una tendencia al blanqueamiento étnico-racial, en correspondencia, los estudiantes suelen categorizarse de acuerdo con una gradación de los colores de la piel, así entonces, una persona es mejor valorada dentro del endo-grupo cuanto más se acerca a la piel percibida como blanca. Tal situación no es nueva ni casual y atañe a las dinámicas de dominación cultural como efecto de la colonialidad.

Palabras clave. Afrodescendientes; educación formal; clasificación social; blanqueamiento racial.

Abstract

In order to analyze the social classification expressed by students of an educational institution in Tumaco, an ethnographic approach was carried out, accompanied by a reflection based on the collectivity of argumentation of the decolonial inflection. It is suggested that there is a tendency to ethnic-racial whitening, in correspondence, students are usually categorized according to a gradation of skin colors, so a person is better valued within the endo-group the closer he comes to skin perceived as white. Such a situation is neither new nor casual and concerns the dynamics of cultural domination as an effect of coloniality.

Keywords. Afro-Descendants; Formal Education; Social Classification; and Racial Whitening.

Introducción

En este artículo se hace referencia a la clasificación social que sobre sí mismos recrean los estudiantes de la Institución Educativa Nueva Florida, ubicada en Tumaco, Costa Pacífica en el sur-oeste de Colombia.

El tema estuvo motivado por una visita a la institución en el marco del proyecto de investigación denominado "Mismidad e identidad afro en la Institución Educativa Nueva Florida de Tumaco", de la Universidad de Nariño, con el propósito de observar la forma en que los estudiantes de la Institución mencionada, se relacionan con sus pares, a partir de su condición étnico-racial. En ella se evidenció que los estudiantes utilizaban unas formas de trato que, para entonces, parecía tratarse presuntamente, de conflictos de identidad de los adolescentes. Sin embargo, al profundizar en la indagación, se hicieron evidentes las maneras con las que los estudiantes se categorizaban entre sí al interior del reconocimiento que hacen como negros.

Se encontró que los estudiantes utilizan una clasificación social para diferenciar a las personas categorizadas como negras de aquellas percibidas como blancas; al interior de la categoría negro, hay una sub-división que se ordena mediante la gradación del color de piel, clasificación que permite situar a los individuos en posiciones cercanas o lejanas al ideal blanco. En consecuencia, los estudiantes expresan una mismidad (como afrodescendientes) conflictuada, lo que responde a los cánones impuestos por una larga e histórica dominación cultural.

Lo anterior se sustenta en los aportes de autores que han reflexionado sobre la colonialidad y el blanqueamiento.

Colonialidad: elementos para iniciar la reflexión

La Colonialidad ocupa una posición central dentro del variado número de discusiones y aportes teóricos propuestos por los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. De esta colectividad hacen parte los integrantes de la otrora llamada teoría de la colonialidad/ modernidad que, pretende dar cuenta y "poner sobre la mesa una serie de problematizaciones asociadas a los efectos de la colonialidad en la estructuración de nuestro presente, así como [...] ofrecernos un conjunto de categorías para pensar (y posiblemente hacer) el mundo de otra forma" (Restrepo & Rojas, 2010, p14).

Quijano (2014, 285) define la colonialidad como uno de los elementos constitutivo y específicos del patrón de poder del capitalismo colonial/moderno, basado en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial. En un documento previo, el autor hace referencia a la colonialidad cultural, como las relaciones de dominación de la cultura europea con respecto a las otras, literalmente dice que consiste en: "en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario". Al inicio, esta colonialidad fue resultado de una represión sistemática de las formas cognitivas que no sirvieran para la dominación colonial; en especial de los modos de conocer y producir conocimientos, imágenes, perspectivas, símbolos, significados, así como del uso de recursos, patrones e instrumentos de su expresión. Posteriormente, la colonialidad cultural incluye la imposición del uso de creencias, imágenes y patrones de expresión de los dominantes, para impedir la producción cultural de los dominados y como medios eficaces de control socio-cultural cuando la represión dejó de ser constante y sistemática. Lo europeo se impuso como imagen mistificada, modelo universal al que todos aspiraban, "la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción" (Quijano A., 1992, pp.12-13).

El filósofo puertorriqueño Maldonado-Torres aborda la colonialidad del ser, haciendo referencia a la experiencia vivida por los subalternizados, así como su impacto en el uso de

su lenguaje. Para el autor la negación ontológica de los sujetos racializados y colonizados consiste en cuestionar su humanidad, inicialmente mediante las concepciones según las cuales, los indígenas no tenían religión. Luego con la descalificación epistémica, a partir de privilegiar el conocimiento en la modernidad, al lado de la negación de las facultades cognitivas de los sujetos racializados, sintetizada en la formulación "Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables". En consecuencia, la colonialidad del ser marca la experiencia cotidiana y se concreta en la producción de sujetos liminales con quienes se señala el límite mismo del ser, así las cosas, el análisis se orienta a las modalidades de existencia de los sujetos subalternizados como efecto de la colonialidad (Maldonado-Torres, 2007).

En este sentido, la colonialidad está incrustada en el ser de las gentes de las ex-colonias en América (hacemos énfasis en la América Latina y el Caribe) dando como resultado que este patrón de poder viva en nuestra concepción de mundo, siendo así, reproducida y multiplicada no solo por las élites del capitalismo mundial y de los estados nacionales, sino también, por los mismos colectivos subordinados, quienes buscan estar lo más cerca posible del mundo del ser, que es lo mismo que lo blanco, lo europeo, lo norteamericano.

Esa inferioridad normalizada se ha naturalizado en muchas de las gentes de la periferia de los centros de poder, es un creer desde la propia mismidad que se es inferior frente al prototipo es decir, la cultura europea y norteamericana que se han establecido como centro y referencia mundial frente a las demás culturas que figuran al margen. Para el caso concreto de los colectivos del pacífico sur y particularmente los afrocolombianos, esto no ha sido distinto, existe entonces una colonialidad incrustada en ellos mismos que ayuda a moldear día a día la forma como se relacionan con otros grupos y las interacciones endo-grupales. Dichas relaciones estarían pasadas por la colonialidad, en consecuencia, lo blanco, europeo y norteamericano, tendrá un sentido de perfección, rectitud, razón, cientificidad, belleza estética, etc.

En correspondencia con lo anterior, la colonialidad está interiorizada en las sociedades periféricas y en la forma como ellas ven su ser y estar en el mundo; además, niega las posibilidades endógenas de la mano de otra serie de consecuencias en las que han permanecido las gentes de los territorios expuestas a diversas situaciones propias de la colonialidad. Así sucede con la manera de producir conocimiento, pues la episteme europea dominante se presenta como el conocimiento universal, mientras aquel generado por epistemologías y cosmovisiones desde las zonas del NO ser, como África y América, es visto como insignificante, es negado como conocimiento razonable de manera que, "se consideraron inferiores todas las "otras" tradiciones de pensamiento (caracterizadas en el siglo XVI como "bárbaras", en el XIX como "primitivas", en el XX como "subdesarrolladas", y a comienzos del XXI como «antidemocráticas" (Grosfoguel 2011, p.344). Sobre la base de una superioridad auto-asignada por parte de las potencias nor-europeas, esa superioridad de la cual presumen que no solo es epistémica, se sustenta en preceptos biológicos y todo tipo de prejuicios asociados con el color de piel y la materialidad que sustenta a las diferentes culturas. De manera que, el eurocentrismo se convirtió en una vocación universalizante de la modernidad/colonialidad y en un desconocimiento y ocultamiento de otras formas de producir conocimiento, por fuera del cual se dificulta concebir la realidad y por supuesto, el saber.

Por lo anterior, las reflexiones del colectivo de argumentación de la inflexión decolonial nos sirven como red explicativa a la hora de abordar el sentido de la colonialidad cultural y del ser, que hoy en día es vivenciada y permite seguir mallugando el sentido de identidad conflictuada de algunas de las gentes negras que habitan el Pacífico Sur. Ello sin desconocer la producción de políticas identitarias propias, pero sin olvidar la pertinencia de la reflexión crítica de esa política, pues como resultado del incrustamiento de la colonialidad,

no siempre es contra-hegemónica. De manera que, en el universo de lo afrocolombiano, las constantes luchas de algunos de sus colectivos, muy a pesar de las victorias alcanzadas, no siempre han sido efectivas en cuestiones reivindicatorias, ni en la consolidación de formas otras de existir y ser en el mundo. Por el contrario, han mantenido la situación de colonialidad pues en ocasiones multiplican los mismos preceptos o, en otros términos, se ha seguido el mismo patrón de reproducción social y cultural imperante que permite su recreación, basada en la inferioridad auto-asignada.

El racismo es otro tema dentro de las discusiones de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Para este caso, es oportuno recordar que el racismo no solo es reproducido por parte de las élites según su posición en el espacio social, sino también dentro de los mismos colectivos subalternizados. Es así como, para efectos del presente trabajo, el racismo se entenderá en el sentido de una estructura social de dominación en la cual se presupone a "otro" o al "yo" desde la mismidad, inferior frente a la otredad blanca-norteamericana-europea. Ello como producto de la colonialidad cultural, del ser y del saber, impuesta en la visión de mundo de los llamados grupos étnicos, además de lo expresado es importante considerar el desencuentro al interior del endo-grupo.

A través del racismo étnico/racial se suele jerarquizar con base en los colores de la piel. A la gente categorizada como blanco se le asigna una serie de atributos que permiten inferir que es sinónimo de lo que se debe alcanzar, no solo en términos fenotípicos sino también socio-culturales; en consecuencia, los individuos se clasifican y deben pasar por un filtro de color de piel y periferiabilidad, que soportará el nivel de aceptabilidad social. En este sentido y como lo veremos más adelante, dentro de la comunidad afrocolombiana del pacífico sur, existe una especie de subdivisión, jerarquizada por el color, en la que se evidencia una y otra vez la tendencia a estimar la distancia con respecto a lo blanco, cuanto más blanca es una persona, más cerca está del ideal y viceversa.

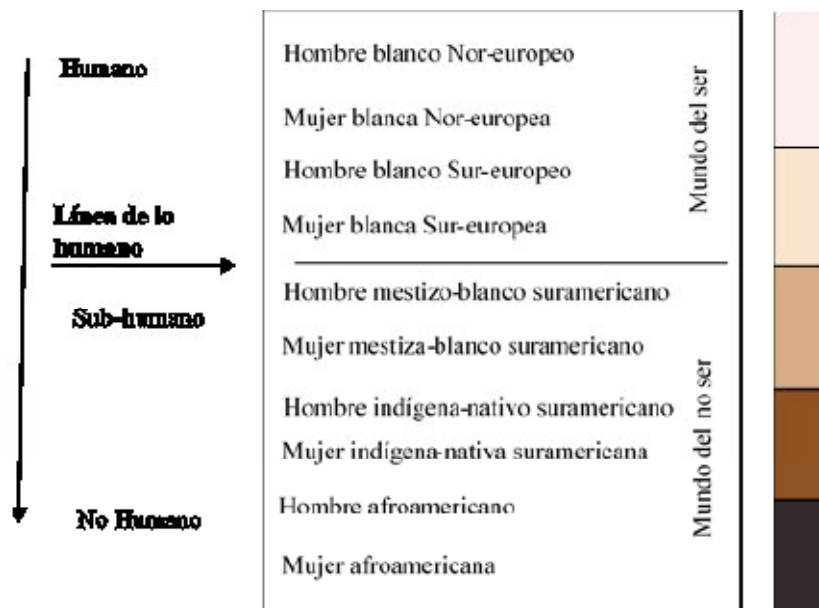
No obstante, siguiendo al sociólogo **Ramón Grosfoguel (2012)** diremos que, es posible afirmar que el racismo de color no es la única y exclusiva forma, pues este se marca de diferentes maneras como la etnicidad, la lengua, la cultura o la religión. De hecho, se configura una amplia gama de racismos, que convergen en la clasificación social jerárquica de superioridad / inferioridad sobre la línea de lo humano:

El racismo es una jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados, donde los primeros ocupan la posición de superioridad sobre los últimos. Por tanto, dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color (**Grosfoguel R., 2011, p.93**).

El autor en mención (2012) plantea que, en la división del mundo, del ser y del no ser, se fraguan conflictos internos por las diferentes maneras de vivir las relaciones raciales de poder. Hasta ahora se había anotado que se entiende al mundo del ser como la cultura occidental hegemónica, por lo que el punto de referencia es Nor-Europa además de Estados Unidos, mientras que, para las zonas del No ser es África, Asia y Latinoamérica. No obstante, dentro de la zona del no ser existen heterogeneidades y controversiales divisiones como se trata de expresar en la **gráfica 1**.

Así, por ejemplo, Latinoamérica a pesar de estar ubicada en la zona del no ser, cuenta con élites que ocupan una posición de superioridad con relación a los pueblos históricamente subalternizados; pero además de las opresiones raciales, existen otros colectivos en condiciones de inferioridad: como mujeres y homosexuales, quienes viven diversas formas de opresión. En tanto que, indígenas y afros son posicionados como una categoría

de existencia subhumana, que se encuentra aún más abajo en la línea del no ser, en comparación con las mujeres blancas/mestizas; a la vez, las mujeres negras son situadas por debajo de los hombres afros, casi en niveles inexistentes dentro de la configuración del sistema mundo capitalista / colonial / moderno.



Grafica 1. División del mundo en el del ser y no ser desde el enfoque decolonial

Fuente: elaboración a partir de (Grosfoguel R., 2012)

Ahora es necesario considerar el análisis de la Colonialidad en otra de sus diferentes manifestaciones: el blanqueamiento. Blanquear desde la colonia significó mucho para las gentes categorizadas como negras, esto es deshacerse de las marcas negras no sólo en el color de piel, sino en las posturas, formas de hablar, vestir, entre otras. Esta es la génesis de la colonialidad en tiempos de la colonia.

Blanqueamiento: el ideal en lo identitario

Desde una perspectiva histórica, el blanqueamiento ha coadyuvado a estructurar las subjetividades de los individuos en América. Desde la llegada de los primeros europeos al llamado nuevo mundo, las relaciones sociales estuvieron trazadas por una evidente negación de las formas otras de pensar, estar y de ser. En ello, ha sido importante el trastocar la parte más interna de la manera en que los colectivos se conciben así mismos y a los demás.

De ahí que, se entiende el blanqueamiento como una manifestación práctica y vivencial del estado de colonialidad, mediante el cual se pretende llegar al estado de reconocimiento social que brinda el ser blanco; esta característica se evidencia en muchos de los aspectos de la vida de los individuos que viven en un estado de colonialidad cultural y del ser, que a la larga contribuye a definir las relaciones entre los individuos de un mismo colectivo y también la de este con otros grupos sociales; en este caso, a partir de la manifestación definida como blanqueamiento.

El blanqueamiento hunde sus raíces con la estratificación social de la colonia. En las instituciones de la península ibérica se buscaba legitimar los estatutos de limpieza de sangre, implementados progresivamente desde mediados del siglo XV, con la normatividad que establecía que la persona que quisiera acceder a un oficio en las instituciones debía

comprobar que tenía la "sangre limpia". En España el estudio genealógico se centraba en la búsqueda de antepasados judíos o musulmanes, pero, en los territorios coloniales tuvo que ser extendido para que abarcara a los neófitos en el Nuevo Mundo. En tal caso, el poder colonial marcó a los nativos plebeyos y a los afrodescendientes como fuente de impureza y señaló en términos negativos a cualquier mezcla entre, y con ellos. En las colonias la pureza / impureza de sangre se anudó con los colores de piel; a inicios del siglo XVII el color blanco ya tenía connotaciones positivas (cristiandad, castidad, buenas costumbres y civilización), mientras que los demás colores se constituyeron en el referente de la desviación de la norma: vicios como la soberbia, la avaricia y la pereza fueron atribuidos al carácter impuro de indígenas y africanos. La descripción del color de la piel podía estar acompañada con características intelectuales, morales y naturales. Bajo esta mirada, la calidad del sujeto colonial asociada al valor moral y económico, también se articulaba a la pureza de sangre, al color de piel y a la raza -esta última significaba linaje- (Hering, 2011).

Por consiguiente, en las colonias se propiciaba el blanqueamiento y se imitaban las formas que respondían a los cánones de la cultura definida como blanca. Portocarrero (2013, 166) menciona que, entre las estrategias para obtener valor social, a partir de la utopía del blanqueamiento, se usaban productos cosméticos para aclararse la piel y el cabello, se gastaba excesivamente en vestidos de lujo y se buscaba que la inscripción de la clasificación en las partidas de bautizo coincidiera con la requerida en las pretensiones de acceder a las actividades vedadas o muy restringidas a los mestizos. En particular, se trataba de contraer matrimonio y tener hijos con alguien de piel más blanca para que el linaje fuera ganando posiciones en la sociedad y se mimetizara con el colonizador.

Por lo anterior, existía un acuerdo social implícito, se trataba de la sanción social por el entrecruce de los blancos, en particular de las élites, con personas de colores de piel percibidos como menos blancos, esto podía significar una degradación, una causal de movilidad social descendente; práctica que era sancionada por quienes contaban con un color de piel más claro, cuando sus descendientes y/o familiares en general optaban por mezclarse con alguien de tonalidad más oscura. La sanción era mucho más dura si se trataba de un matrimonio, al considerarse una deshonra para la familia el hecho de mezclar la sangre pura y limpia de un blanco, por ejemplo, con la de una negra:

En Santa Fe de Bogotá un don Ignacio de Salazar declaró que " viniendo de gente honrada limpia de toda raza de Guinea" entablaba querella contra su propio hijo Juan Antonio por haber contraído "matrimonio de secreto" con la joven Salvadora Espinosa de calidad mulata. El padre percibía el daño social de este matrimonio en su persona y en el porvenir social de sus hijas quienes " temía no encontrarían esposo de su misma categoría. (Friedemann, 1993, p. 41).

Aunque en general, las reglas eran las mismas para cualquier persona que de tonalidad más blanca quisiera entablar relación con personas de piel más oscura, se presentaban algunas variaciones para el caso de los indígenas, quienes contaban con un estatus un tanto más alto que el de los negros; por lo tanto, de alguna manera la sanción era menor. Incluso, las regulaciones matrimoniales permitían el matrimonio de blancos con mujeres indígenas y, algunos blancos llegaron a patrocinar el casamiento de sus descendientes con la nobleza indígena en un claro acto de conveniencia mutua, pero, que a la larga no deja de ser un signo de la diferenciación entre negros e indígenas en la colonia y la república.

Es de recordar que, en la cotidianidad la separación racial no fue tan rígida porque se daba la mezcla y con ella, una mayor heterogeneidad en los colores de la piel. Si bien la exogamia no era el ideal, en la práctica se daba, en parte por mantener el anhelo de una sociedad estamental estaba en tensión con el mercado que produce una diferenciación económica sobrepuesta a la diferencia racial, de manera que el "éxito económico de los de abajo puede permitir limpiar su mancha, su color originario". En consecuencia, por esta vía fue posible el blanqueamiento de los inferiores y el enriquecimiento de los superiores. "La

utopía del blanqueamiento reconcilia la tensión entre la inmovilidad de la adscripción racial y la fluidez de la estratificación basada en el trabajo y el dinero" (Portocarrero, 2013, p.169).

El blanqueamiento en la Nueva Granada entre 1750 y 1816 fue analizado por Castro Gómez (2005). El autor muestra que el discurso ilustrado criollo coincide con el de la limpieza de sangre, aclarando que, ser blanco no tenía que ver estrictamente con el color de piel, sino con la escenificación de un dispositivo cultural tejido a partir de la religión, la vestimenta, el certificado de nobleza, el comportamiento y la producción de conocimiento. Sobre las relaciones de mestizaje en la nascente república, el autor indica que se trataba de una especie de limpieza de sangre y de cualquier rastro negro, como regla para acercarse a lo blanco:

(...) los mestizos habían incorporado en su *habitus* el dispositivo de blancura, por lo que ya desde antes del decreto (decreto real de 1779) buena parte de ellos evitaba utilizar sus lenguas de origen para eliminar cualquier sospecha de llevar la "mancha de la tierra". Este dispositivo que promovía el blanqueamiento como medio para obtener los privilegios reservados a la elite criolla, ha sido analizado en este trabajo mediante la categoría de la *limpieza de sangre* (Castro, 2005, p.306).

En lo que hoy se conoce como América Latina, el mestizaje no fue homogéneo, sus jerarquías estaban expuestas a un sinnúmero de situaciones que a la larga configuraban en sí mismas, el universo de la construcción nacional. Sin embargo, en la época colonial y la primera parte de la república, bajo los preceptos de pulcritud de lo blanco, era recurrente el rechazo al entrecruzamiento con el negro, no eran vistos con buenos ojos esta clase de cruzamientos y sin duda a la gente catalogada como negra le quedaban pocas posibilidades.

En este escenario, el negro debía acomodarse a lo blanco, la cercanía con la idea blanca de belleza, modernidad y libertad le permitieron configurar un universo imaginario de posibilidades relacionadas con lo blanco, en lugar de las otras formas de existencia, dentro de las cuales se encontraban las propias. El objetivo giraría en torno a generar movilidad social ascendente mediante el blanqueamiento étnico-racial, las posibilidades aumentaban con este mecanismo e incluso la posibilidad de entrecruzamiento con lo indígena era una mejor opción.

Peter Wade (2003) realiza una reflexión con relación al privilegio asignado a lo mestizo en los proyectos de construcción de nación como elemento dinamizador de las uniones nacionales a través de Latinoamérica; lo dicho y la jerarquía dada al mestizo, permitió que la concepción blanca siga teniendo prevalencia y pase de ser una aspiración pública de colonizadores y colonizados en la colonia, a ser una aspiración intrínseca del proyecto de construcción nacional.

El mestizaje como ideología nacionalista se apoya en la idea según la cual, la nación se fundamenta en la mezcla entre blancos, indios y negros, dada en la época colonial, mezcla que con la independencia se fortalecería aún más, hacia una nación cada vez más homogénea. Esta noción tuvo variaciones, incluso dentro de los mismos países e intelectuales, con matices entre dos posturas: la celebración del mestizaje como una democracia racial o como tacha moral que no podía eliminarse, pero si reducirse a través de políticas de inmigración (Wade, 2003).

Por ello, en América Latina, pese a la ideología del mestizaje como base para la construcción de la identidad nacional, se impulsaron políticas migratorias para atraer a europeos con la finalidad de 'mejorar la raza'. No podemos dejar de traer a colación el caso de los países australes donde la perspectiva de blanqueamiento fue promovida y patrocinada por los Estados con una política que giraba en torno a la migración europea y el exterminio o segregación de poblaciones indígenas y algunos afros. Debemos tener en cuenta casos como el de Argentina que tuvo algunas particularidades, cuyo fin último y más arraigado fue el de implantar procesos de mestizaje y establecer la concepción de blanco:

[La] invisibilización se relaciona con la construcción de la idea del emblematamiento de la sociedad argentina, que coincide con el aluvión migratorio de europeos con predominancia de oriundos de Italia, España, y otros países de Europa. Allí se configura la construcción de un proyecto nacional que destaca los aportes culturales de la inmigración europea como elementos determinantes en la sociedad. El papel y la contribución de los grupos poblacionales de otra procedencia, en cambio, se presentan como casos aislados y excepcionales, ajenos a la "esencia" argentina (Guzmán, 2008, p.151).

Entonces, la ideología del mestizaje es la forma nacionalista del blanqueamiento. Sin embargo, aunque se presenta como inclusivo por algunas elites de Latinoamérica, en la práctica es excluyente y racista, entre otras cosas por el sesgo que representa lo blanco ante el estímulo de la migración europea y, la tendencia al blanqueamiento progresivo de la población, ya que se presupone que la mezcla terminará en la eliminación paulatina de los negros e indígenas, produciendo una sociedad mezclada cercana a lo blanco del espectro (Wade, 2003).

Portocarrero (2013) manifiesta que el mestizaje, como visión oficial autorizada que Perú tiene de sí mismo, se puede cuestionar por la persistencia del racismo y el deseo de blanquearse. La realización de la ideología del mestizaje, que busca el dominio del sentimiento de igualdad, implicaría la desaparición de la utopía del blanqueamiento y la jerarquización mediante color de piel; pero, su incorporación es contradictoria porque si bien se postula un valor estético propio para la gente mezclada, la belleza corporal no es siempre apreciada con el mismo patrón: la armonía de rasgos y medidas que tiene el color blanco, es más valorada y luce más bella, en contraste con la cobriza o trigueña que no resulta tan ideal; ésta se ve menos bella y más carnal, no tan "espiritual". La utopía del blanqueamiento seduce porque el color de la piel percibida como blanca se asocia con la prosperidad económica y la felicidad familiar, esto hace ver a los blancos como bellos, atractivos y en una posición acomodada; es decir, con lo necesario para ser felices. Hoy en día, la jerarquización social depende más de los activos económicos y culturales que del color de piel; además, se denuncia la discriminación. Aun así, superar la colonización del imaginario es complejo pues en el mundo de las imágenes tiene más valor ser joven y blanco, en contraste con fenotipos como el indígena que no es apreciable. En tal sentido, la globalización viene a dar un nuevo aire a la utopía del blanqueamiento. Conviene subrayar entonces que esto reafirma la posición de la actualidad del fenómeno, que persiste y no es raro en nuestros días.

En el Pacífico sur colombiano

En el Pacífico sur colombiano las dinámicas de configuración identitarias han debido responder al contexto en estos aspectos: a). Como colonia y para el caso particular de Tumaco, como centro de acopio de mercancías y de esclavos que serían llevados a las minas principalmente de Barbacoas; a finales del siglo XVIII se identifica la coexistencia de poblaciones conformada por una minoría blanca dominante, negros mayoritarios pero dependientes, indígenas autónomos diezmados y habitantes no adscrita a ningún grupo definido, entre ellos, los libertos, los mestizos y los indios no inscritos a comunidades (Hoffmann, 2007). b). En la república, en la cual, las dinámicas giraron principalmente en torno a la extracción de recursos naturales, en este periodo en el que las relaciones sociales tenían un fuerte componente racista por parte de las elites, percibidas como blancas. En efecto, entre 1840 y 1940, la élite económica y política, proveniente de barbacoas y otros lugares de Colombia, Ecuador y europeos (italianos, españoles, ingleses), tenían bajo su control la comercialización y exportación de la tagua, usando el endeude de los trabajadores, negros que recolectaba la semilla. En la ideología racista de las elites, los blancos se vinculaban a la civilización, mientras que la gente negra se asociaba a

la pereza, la selva y lo salvaje (Leal, 2005). c). Desde finales del siglo pasado se viene presentando un proceso, que investigadores como Escobar (2010) y Restrepo (2013) interpretan como una relocalización de lo negro en las estructuras de alteridad. Para los autores mencionados, en los años noventa emergió un régimen de identidad basado en la etnicidad en el contexto del multiculturalismo; en su conformación se implicaron varios agentes a escala local, nacional e internacional, entre ellos: las entidades estatales, los académicos, las agencias de desarrollo, la iglesia y los colectivos organizados alrededor de la constitución de 1991, el Artículo Transitorio 55 y la subsiguiente Ley 70. Con ello, a los habitantes del pacífico se los categorizó como comunidades negras, identificadas con criterios en torno a la cultura, la identidad, el territorio y lo ambiental. Restrepo (2013) llama racialización diaspórica al desplazamiento de los imaginarios y las prácticas relacionadas con la articulación de alteridad de las gentes negras, acontecimiento que se evidencia en la primera década del presente siglo. El sujeto político se trasladaría desde unas poblaciones rurales en el pacífico a otras urbanas en diferentes ciudades del país, en el escenario de la transnacionalización de los movimientos organizativos; con ello, se pasó a la identificación como afrodescendientes, unidos en torno a la experiencia histórica compartida (la trata, la esclavitud, el racismo, la marginalización) y el posicionamiento para la participación ciudadana desde las políticas de la diferencia, no solo desde la cultura sino de una corpopolítica, orientada hacia acciones afirmativas. Es de señalar que las identidades / alteridades basadas en la racialización de los cuerpos no son secuencias lineales en el tiempo, pues en un mismo tiempo y lugar se pueden expresar varias de ellas, así, para Wade (2003) en Colombia coexiste la reafirmación de la negritud y la cultura negra con el blanqueamiento; Restrepo (2013) hace planteamientos similares con respecto a la afirmación como comunidad negra y como afrodescendientes.

Si bien, las poblaciones del Pacífico en Colombia han sido ampliamente estudiadas (Velandia & Restrepo, 2017), hasta el momento no se ha encontrado investigaciones específicas que den cuenta del proceso histórico y de las actuales condiciones sociales de producción del blanqueamiento al que se ha sometido a las gentes en Tumaco.

Probablemente la situación no habría sido distinta al contexto más general en el cual se reproduce la colonialidad cultural y del ser. Yara Altez proporciona un antecedente y punto de análisis para esta disertación, producto de sus investigaciones en la Parroquia Caruao, Venezuela, en la cual se preguntó acerca de la imagen que de sí mismos tienen los habitantes con relación a los foráneos; se trata de una mismidad conflictuada dado que se tiene una imagen de sí con sentido negativo, si bien no se declara abiertamente. La autora denomina clientelismo cultural a este tipo de relaciones interpersonales, en la medida en que ese vínculo con la otredad blanca representa la obtención de una especie de status simbólico que les significa estar en mejor posición. Explica que la gente ha internalizado esa mismidad subordinada frente a la otredad positiva, debido a la condición de segregación y explotación en la que se le ha mantenido históricamente (Altez, 2000).

Metodología

Metodológicamente se realizó un acercamiento etnográfico que incluyó un taller sobre el cuerpo, observación participante en la clase de Ciencias Sociales y entrevistas a los estudiantes de noveno grado de la educación secundaria oficial en la Institución Educativa Nueva Florida, situada en la zona urbana de Tumaco, en el Departamento de Nariño, suroeste de Colombia.

En la identificación de las fuentes utilizadas por los estudiantes para dar contenido a la opinión que tienen de sí mismos, se aplicó un formato orientado a la recolección de información cualitativa, la cual se analizó mediante el uso de herramientas de análisis cuantitativo. De manera que, los datos de las respuestas de los estudiantes fueron transcritas

en una hoja formato Doc., para ser copiadas y pegadas en la aplicación online "More than books", en la que se procedió a contar las palabras más repetidas. Con ello, se generó el universo de cuatro categorías obtenidas (estas categorías macros contienen otros elementos o subcategorías). Estas categorías componen el 100% de las más usadas con relación a las fuentes de información enunciadas por los estudiantes que completaron el formato.

Lo anterior permitió estimar que la opinión de los estudiantes sobre sí mismos está apoyada en cuatro fuentes principales: el 40% aluden a los medios masivos de comunicación, continua el entorno en el que se ubica la comunidad y familia con un 38%; la educación (11%) y, finalmente los estudiantes la atribuyen a sus procesos cognitivos (pensar, ver, observar, etc.) con un 11%.

Resultados

Los resultados muestran que, los medios de comunicación influyen con una proporción importante en la opinión que los estudiantes recrean sobre su propia comunidad no obstante, a partir de la triangulación con otros datos, se considera que la incidencia de los medios masivos está más direccionada a la representación social de estereotipos y a los proyectos de reivindicación étnico-territorial de las gentes negras. Sigue el entorno socio-cultural en la comunidad y la familia, que al parecer se relaciona más con el sistema de clasificación basado en gradación de color. Finalmente, la escuela muestra un menor porcentaje, de hecho, ésta puede servir más como incubadora y en menor medida como generadora, si bien no es poca su contribución a la reproducción de las representaciones sociales históricas en las que el pasado de la gente negra se reduce a la esclavitud o, a la justificación de la esclavitud por las fortalezas físicas del cuerpo, también de los imaginarios que lo asocian a la culinaria, la danza, el deporte, etc. Siendo que estos últimos pueden estar influenciados también por los medios de comunicación.

Se sugiere entonces que, aunque la institución escolar es un escenario para el blanqueamiento, los entornos familiares y locales en los cuales los estudiantes están inmersos parecen tener un mayor peso, y a la larga terminarían siendo significativos en la reproducción de las representaciones negativas que el negro tiene sobre sí mismo. Los educandos eran muy lucidos a la hora de exponer los contrastes y contradicciones que se viven en las comunidades en la percepción de sí mismos. En uno de los ejercicios de observación participante, una alumna exponía de manera explícita lo mencionando:

(...) Allá en mi vereda existe una lucha por lo más blanco, primero, yo tengo una prima, ella se fue para Ecuador hace como tres años, ahora que se puso dura la cosa, ella allá tuvo un hijo con un indígena creo, y cuando la Johana llegó al río (Johana es la prima) mi tía lledine y tío Lidoro (papas de la prima) decían que bonito el niño porque había salido clarito. (Angulo, Observación participante, 2016).

En las zonas rurales es probable que se puedan dar una serie de situaciones que conlleven a unas identidades más conflictuada, pues hay una propensión a clasificar a la gente del campo en una posición inferior en contraste con la urbana. El blanqueamiento pasado por la colonialidad del ser de los individuos, tiende a ser evidente en sus entornos familiares y locales. Por otro lado, se identifica la intención a valorar más lo blanco, como camino para alcanzar los preceptos de avance e incorporación a la sociedad blanca civilizada:

El blanqueamiento al que se sometió una gran parte de las poblaciones de indígenas, afros y mestizos, implicó la incorporación de comportamientos, modos de ver y relacionarse con el mundo, propios de la mirada moderna del mundo, en el habitus de individuos y comunidades pertenecientes a la periferia racial que la misma modernidad construyó. Lo anterior conllevó a que algunos indígenas, mestizos y afros negaran su herencia no blanca y trataran de actuar lo más parecido al

blanco, como un esfuerzo por blanquear sus modos de vida y ser un poco más legítimos ante los ojos de las estructuras de poder (Almonacid, 2015, p.86).

El hecho es que, en la Institución Educativa Nueva Florida, varios de los estudiantes tienen una representación social conflictuada de sí mismos asociada a la idea de raza; la visión de otros aspectos de la vida es casi siempre histórica, de este modo los alumnos, por ejemplo, reducían en repetidas ocasiones a la gente categorizada como negra al pasado esclavo, si bien no es el mayor problema el reduccionismo al que la escuela ha llevado la concepción de lo negro en diferentes contextos, particularmente en la región pacífica. En todo caso, esta es una evidencia de las implicaciones epistemológicas que conlleva la constante exposición de los estudiantes al mecanismo de incubación de la colonialidad cultural, epistémica y del ser.

Como se ha mencionado arriba, las dinámicas de blanqueamiento han tomado diferentes matices, dependiendo del contexto y las circunstancias históricas, pero en esencia es similar. Es decir, se privilegia lo blanco en los modos de percibir y existir en el mundo, en detrimento de las maneras otras de existencia. Además, existe una inferiorización de lo negro en todos los ámbitos, dentro de esta concepción conflictuada de la mismidad de los individuos se ven a sí mismo como menos, bajo el principio de determinado nivel de blancura biológica y cultural.

Para el caso de este trabajo, los estudiantes evidencian la situación de colonialidad cultural en el rechazo a su color de piel (o por lo menos un color de piel muy oscuro). No hay cabida para ser “desproporcionalmente negro” lo cual por supuesto, manifiesta que consideran de mejor manera contar con un color de piel que se acerque más al blanco. En una de las secciones de observación participante los estudiantes lanzaban discursos en pro y otros en contra de lo negro, por ejemplo, frente a la significación de lo negro en términos fenotípicos en su intervención se indicó:

Profe pero viéndolo bien uno no puede ser tan negrito que azulée, ¡ay! Porque hay negros que en verdad ya se pasan, son muy negros, oiga, yo tengo un vecino que el man es de Mejjicano (rio de la ensenada de Tumaco) y el man azulée a lo lejos, el man yo creo que es africano, africano puro, vea, ese man es bastante negro oyó (Castillo, observación participante 2016)

En principio el discurso de los estudiantes permite inferir varias situaciones. La más reveladora es que el tono de piel tiene efectos positivos en caso de acercarse a lo blanco y negativo en caso de acercarse a lo negro, el efecto positivo incluso llegaba a afectar las relaciones de grupo. Los jóvenes pueden ser percibidos de buena forma por ejemplo si su color de piel se aproxima a lo blanco, lo mismo que otras características fisionómicas como lo perfilada que pueda estar la nariz o lo lacio del cabello; todos estos elementos configuran una amalgama de representación de lo social que alimentan la condición de colonialidad de los individuos.

En este mismo sentido, el relacionarse con un individuo que se considera blanco (mestizo) tiene un efecto positivo en el estatus de los estudiantes que comparten más tiempo con individuos que se autodenominan como blancos-mestizos. Esto es más evidente en los chicos, la valoración de los rasgos femeninos principalmente lo inherente al cabello, hace manifiesta su condición de preferencia étnica-sexual. Nótese en este punto que más allá de tratarse de un problema de gustos, todas las representaciones sociales y valoraciones encontradas están atravesados por la condición de colonialidad cultural y del ser de los individuos, ya que al no tratarse de razones meramente estéticas sino basadas en el precepto de lo blanco, cambian de sentido y entran a engrosar la larga lista de signos manifiestos de la condición de colonialidad, es decir, continua la tendencia a que lo blanco sea sinónimo de avance y buena apariencia.

Los estudiantes relacionan de manera positiva las características relacionadas con lo blanco, de esta manera, vinculan la idea de desarrollo y lo moderno con la gente

categorizada como blanco. En la observación participante observamos que los estudiantes relacionaban más estos elementos con los norteamericanos. No solo se concibe a lo blanco en sí como mejor, sino también a lo mestizo por su cercanía a lo blanco.

Hacia una subcategorización de lo negro

La representación social de la gente categorizada como negro puede haber variado dependiendo de las relaciones de poder específicas vigentes en un momento histórico. No obstante, existe una tendencia a ser negativa y a estar vinculada con mecanismos de menosprecio, segregación, explotación y control alrededor del mundo. La situación particular de las gentes negras en Colombia especialmente en el pacífico, territorios permanentemente ocupados por ellas desde la colonia, no escapa a esta situación como hemos de suponer, lo cierto es que la clasificación social basada en la idea de raza ha jugado un papel importante en la concepción propia de sí mismos, y a su vez, ha coadyuvado en la visión exógena que de estas gentes se tiene.

Quijano (2014) plantea que la clasificación social ha sido un elemento constitutivo en la configuración del patrón mundial de poder, como piedra angular de la dominación del centro; es decir Europa sobre la periferia mundial y la acentuación de los diferentes binomios generados al calor de la modernidad; inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. El autor en mención considera que a partir de dicha clasificación se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos, de la cual en adelante se desprenderían un sinnúmero de sub-clasificaciones que responderían a distintos criterios. Para el presente trabajo es importante el que se refiere a cánones biológicos y el entrecruce de unos grupos étnico/raciales con otros.

Los datos encontrados en terreno responden a estos postulados. La racialización permite configurar cuerpos sobre la base de la clasificación de los colectivos educados bajo patrones de colonialidad que dejan ver como esta ha calado en la mismidad de los individuos. Resultado de este trabajo se obtuvo la gráfica 2 que es una aproximación a la clasificación que dentro de los estudiantes se utilizan al interior de la categoría de lo negro. Es decir, se maneja una clasificación que responde a la noción de colonialidad en este colectivo negro/afrodescendiente.



Gráfica 2. Gradación de color de las gentes negras según estudiantes.

Según los estudiantes, es usual utilizar una clasificación al interior de la gente categorizada como negra con base al color de la piel, en la cual la sub-categoría “clarito” se encuentra cerca del ideal blanco, si bien, siempre procurando estar dentro de lo negro, mientras que, en el otro extremo, el “negro azulado” se encuentra lejos del ideal blanco, siendo que se debe procurar implementar mecanismos de ascenso étnico/racial mediante el entrecruce con personas con grados más claros de piel. Esta gradación del color de piel dentro de la categoría negro se usa con frecuencia en las interacciones entre los estudiantes, no sólo en la escuela sino en los diferentes contextos de los que provienen, se trata de la naturalización de las experiencias de las gentes en este patrón de clasificación (en realidad sub-clasificación) dentro del universo de lo negro. Al parecer, se trata de un sistema usado endógenamente con el cual se clasifica a las gentes afro y se atribuyen características en función del acercamiento o alejamiento al ideal blanco.

De acuerdo con Quijano (2014, p.312) “Desde la inserción de América en el capitalismo mundial moderno / colonial, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza”. Y en dos ejes centrales, “el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo”, el segundo involucra el control del sexo y sus productos en función de la propiedad. La idea de raza fue incorporada en ambos ejes. Así entonces, para pensar en estos términos del contexto de las comunidades negras, ha sido imperativo generar sitiales para en términos de reproducción estar cerca de lo blanco, sin embargo, se hace necesario marcar puntos de diferencia entre unos y otros: Negro azulado, negrito, negro oscuro, negro moreno, negro canela, negro coloradito y clarito responden a estas nociones. Según el análisis de Quijano:

El color de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes / superiores o “europeos”, de un lado, y el conjunto de los dominados / inferiores “no-europeos”, del otro lado. De ese modo, se adjudicó a los dominadores / superiores europeos el atributo de “raza blanca”, y a todos los dominados / inferiores “no-europeos”, el atributo de “razas de color”. La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial” (Quijano A., 2014, p.319).

Al preguntar a los estudiantes sobre las características sociales de las personas situadas en la parte más baja de la clasificación, se encontró que es usual referirse a ellas como personas con menos posibilidades sociales, económicas, además, con más grado de atraso dentro del universo de lo negro y más cercanía a África. De manera que situarse en la parte baja de esta gradación no sólo significa desventaja a nivel étnico/racial sino una peor situación socioeconómica en general.

Adicional a lo anterior, en la aplicación de los instrumentos, salieron a la luz otros aspectos que evidencian la imagen que de sí mismos recrean los estudiantes de la I.E. Nueva Florida en relación con su identidad como negro.

En las entrevistas se presentan resultados con relación a criterios considerados inherentes a las personas y que los mismos estudiantes valoran como inadecuados, o según ellos, que se deberían parecer más al común denominador o punto de referencia, en este caso la blanca cultura.

El primer criterio es el lenguaje o uso de la lengua. Según los estudiantes, las personas negras tienen como característica, percibida negativamente, un tono y unas formas lexicales y gramaticales que no se encuentran en consonancia con los cánones, pues según ellos, se usan en forma brusca o inadecuada, no se modera el tono de voz y se utilizan de mala manera las palabras y, en general, la gramática. La estudiante Jenny en respuesta a la pregunta ¿cómo no deben ser los negros/afrodescendientes? indicó: “Pues en el

comportamiento no ser tan bullicioso como lo somos todos, debemos mejorar eso, la forma de hablar, pues que no hablen muy vulgarmente, entonces debemos mejorar en la forma en cómo nos expresamos". De acuerdo con los resultados de las entrevistas, un gran número de estudiantes consideran que este es un aspecto a mejorar en dirección al estado de las personas mestizas/blancas.

El segundo criterio se refiere a la forma de comportarse, la cual según los estudiantes es algo "tosca, su comportamiento no debe ser brusco porque todo es a las patadas. En forma de hablar no debe hacerlo así como cotorra, pájaro loco y, debe saber expresarse (Valencia, entrevista, 2016).

El tercer criterio incluye aspectos fenotípicos como la nariz y el cabello, lo cual según los estudiantes debe mejorarse, ya que no se puede tener un cabello tan ensortijado, "eso desmejora la raza"; en el caso de la nariz, es imperativo que esta sea más perfilada. Hay que tener en cuenta que en el Pacífico es costumbre que se le jale la nariz a los recién nacidos cuando ésta según tiene una forma "ñata", es decir corta, baja y ancha.

Como cuarto y último criterio, los estudiantes indican que el negro/afrodescendiente debe ser "un poco más inteligente, será el color de piel más claro, ser disciplinado y ser más creativo para que nuestro país cambie y pueda mejorar..." (Rentería, observación participante, 2016).

Conclusiones

Tratando de acercarse a la clasificación que de sí mismos expresan los estudiantes que se reconocen como negros y afrodescendientes, en la Institución Educativa Nueva Florida de Tumaco, se encontró el uso del color de piel para diferenciar a las gentes categorizadas como negras, de las blancas, de manera que se inferioriza a las primeras frente a las segundas. Al interior de la categoría negro se hace una sub-categorización mediante la gradación de colores (entre coloradito y negro azulado) con la que se distingue a los negros más cercanos a los blancos de los que más se alejan.

Al respecto, se sugiere que si bien, los datos arrojaron algunas posturas reflexivas de los estudiantes frente a esta situación, la concepción de mismidad persiste en dar más cabida a lo blanco, europeo, norteamericano, patrón que responde a la colonialidad cultural que habita el mismo ser de los individuos, ser que se encuentra racializado, producto de la experiencia en las relaciones de poder del capitalismo moderno / colonial al que se ha sometido a las gentes que viven en el pacífico colombiano.

Es preciso mencionar que la gradación de color al interior de la categoría negro, no era una variable que se tenía en los presupuestos iniciales. Ante ello, queda como interrogante ¿Cuál puede ser la acción que seguir?, es una pregunta que ha rondado desde que empezaron a salir los primeros resultados y que no ha sido respondida, no obstante, es posible sugerir que en la escuela y la educación en general, pueden idear estrategias orientados a subvertir la colonialidad cultural y del ser.

Sumado a lo anterior, cabe la pregunta sobre la misma situación en otros contextos en el Pacífico, en particular, en los consejos comunitarios y las diferentes veredas asentadas en la rivera de los diferentes ríos que bañan el territorio; esta también es una tarea que completar.

Referencias bibliográficas

- Almonacid, W. (2015). Sonidos de resistencia, ennegrecimiento e híbrido cultural de resistencia. Una mirada decolonial a las prácticas musicales de los violines caucanos. (Pensamiento),(palabra) y obra 14, 78-95.

- Altez, Y. (2000). Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo. *Fermentum*: 10 (29), 433-444.
- Castro, S. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimienos, vida, redes*. Popayán: Envién.
- Friedemann, N. (1993). La saga del negro : presencia africana en Colombia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa* 14, 341-355.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o no ser? *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia 16, 79-102.
- Guzmán, F. (2008). Mulatización, indianización y blanqueamiento en la sociedad colonial de Catamarca: Análisis de un ejercicio. En N. Siegrist, & M. Ghirardi, *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay. Siglos XVII-XX* (pp. 143-161). Buenos Aires: Centro de Estudios Avanzados Universidad Nacional de Córdoba.
- Hering, S. (2011). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales... En H. Bonilla, *La Cuestión Colonial* (pp.251-271). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hoffmann, O. (2007). Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. Quito: Abya - Yala.
- Leal, C. (2005). Un puerto en la selva. Naturaleza y raza en la creación de la ciudad de Tumaco, 1860-1940. *Historia Crítica* 30, 39-65.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. C. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Ochoa Sierra, M., Cataño, J., & Tapias Hernández, C. A. (2018). Ni libre ni asalariado: una experiencia de investigación colaborativa para fomentar la antropología visual. *El Ágora USB*, 18(1), 89-113. doi:<http://dx.doi.org/10.21500/16578031.3443>
- Portocarrero, G. (2013). La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En A. Grimson, & B. Karina, *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp.165-200). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. *Perú Indígena*, 13, 29, 11-20.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.285-327). Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E. (2013). Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp.147-163). Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Velandia, P., & Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa* 27, 161-197.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296

Nota.

ⁱEl artículo presenta los resultados del proyecto de investigación denominado "Mismidad e identidad afro en la Institución Educativa Nueva Florida de Tumaco", financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones, Postgrados y Relaciones Internacionales (VIPRI) de la Universidad de Nariño.